

## 〔研究ノート〕

## 教育の前提について

## —教育諸理論の手前にある〈主体〉に関する予備的考察—

枡岡大輔

## はじめに

本論のテーマはいわゆる教育論でも、教育原理論でも、教育方法論でもない。あくまでも、教育理論の目的かつ源泉であるその〈主体〉に関する考察である。

教育における〈主体〉を問いの中心に置く際、それが「何」であるべきか、何とするのがよいかは、問われている領域に 관련된 規定上の問題である。主体項の定義は無限に設定・解釈可能であり、それはまた主体の属性の問題である。規定や属性を問う問いにおいては次のような〈主体〉の二極的解釈が可能であるし、また必然的でもある。

主体を人間の側に採る場合には、たとえば、教育を受けることができない個人、教育を受ける個人、教育運営者、教育者、教育社会制度に携わる者、等々を考えることが可能である。人間が家族や社会といった集団を形成し社会的な消費・生産活動を生活の基礎とする以上、どのような立場においても何らかの仕方で人はつねに教育に関わっているからだ。

一方で、視線を向けかえれば、その主体をかつて〈実体〉と呼ばれたもののほうに向けかえることも可能である<sup>(1)</sup>。というのも、我々が教育の本質や可能性を見出し求める根拠は、なにも人間に限ったことではないからである。そこで例えば、自然、生命、生物、無機物、宇宙、法則、文化、身体、神々、等々を考えることも可能である。これらは〈客観〉や〈実体〉という言葉で考えられ、〈主観〉とは区別された〈他者〉的相關項と考えられたりする<sup>(2)</sup>。

〈主体〉解釈は、その規定や属性を問題とする限り、上のような二極的な解釈を可能にせざるをえないものである。というのも、私たちは両極項にわたってなにかを主体と採る

(1) ヘーゲルは『精神現象学』の中で自身の主張について、実体は実体としてだけでなく、主観（主体）としても受け取られねばならないと述べている。その意味は、意識自身が本質的に否定する運動としてある以上、語りうるところのものはつねに既に否定的な契機のもとで成立する無限性の構造にあることになる。したがって、言論は端的な対象を断言するものとしてではなく、自己自身における真理の確信の内実を経験的・歴史的に表現するものとして、真理でありかつ思い込みでもある自身の生の運動の否定態として、弁証法的運動に基づいていることを見通すのでなくてはならない「絶望の道」と考えられている。

(2) 例えばフッサールは意識の構造をコギト—コギタチオー—コギターツムという契機において論じている。項にあたる項はここではコギターツムと考えることができるだろう。またそのように主体項を規定する運動をコギタチオと考えるならば、主体の主体性はコギトにおかれるものとも考えることも可能である。だが、本論で考えようとする主体性は必ずしも厳密な意味でのコギトを意味しない。それはニーチェならば力への意志を、キルケゴールならば実存を、というように自身の存在の可能性そのものを求める欲望と考えることができるはずである。まさしく、それをいかに考えることが可能でありまた必然であるのかが問われるために本論は教育の前提としてその考察を試みているのである。

のであり、それをこそ、私たち自身の具体的で切実な生の中心的問題とするのだからである。

私たちはとかく物事を「主体と実体」、「主観と客観」、「教える人と教わる人」といった二項的な解釈や対立でもってものを捉えがちである。だが、その時には問題の枠組みそれ自身によって、かえって自分自身が問いに囚われてしまっている可能性がある。その時には、私たちは問題の〈主体〉を見失っていることになる。というのも、その時には問題設定や概念規定に目を奪われて、問題の根拠や本質が問われなくなるからである。

確かに私たちは立場の対立を通じて初めて物事の問題性に気付くことができるものだ。差異性を知ることなしには同一性と差異の意味を問う動機も生じない。自己自身の否定性を自覚することなしには「否定を否定する」こともまたないのだから。その意味では、二項対立は問題の或る形式的顕現であり、自覚契機としての存在意義をもっている。また「現場の声」の現実態として実際に存在する〈拮抗しあう力〉でもある。そこには人間の生があるし、生そのものがある。したがって、対立それ自身は単に排斥されるべきものではなく、まずそのようにあるものとして認められねばならない。

一方で、我々は二項対立のままでいることに我々自身耐えられないことを、知っている。その停滞が意味する危険についても知っている。二極化した項が実体となると、すなわち、イデオロギーと化し諸意識の集団化を成し、現実性が刷新されない停滞から否定感情が高まれば、いよいよ人はおのれを忘れ、他者を否定する。我々はそのことを、よく知っている<sup>(3)</sup>。

〈主体〉を問うということは、〈誰〉が問題で、〈何〉が問題かを問うことである。だが、それに劣らず、むしろいっそう本質的な問題は、我々がそれらをなぜ〈主体〉とみなすかである。というのも、属性は無限に規定可能でなければならないが、主体を要求する本質は我々にとって等根源的なものと考えられねばならないからだ。それは一人一人の生の欲求であり、また、我々自身の生への要求であり、意志だからである。

否定されねばならないのは我々の意志ではなく、意志を阻害する条件なのであり、我々自身の生の欲望と意志の本質的な可能性こそ問われなくてはならない当のものであろう。

規定や属性の主張においては、否定なく、主体化された事象が議論の起点となる。その為、バランスを欠けば主義主張の独断論になりかねない。二項対立の根は独断論による信念対立を意味する。これに対し、哲学・本質学的な観点からは、各々の主義・主張の成立を認めつつ、各々の根に私たちに共通する本質の了解可能性を探ろうとする。

本質は諸事実の差異なしには見えず、また事実を追うだけでも観ることはできない。両者の間に横たわる構造を見通す必要があるのである。実証主義諸科学や事実学一般に対する哲学の距離は背反し合うものではなく、批判を通じて相補性を保とうとするものにほかない。

---

(3) この点に関して詳論はしないが、今日の西欧を中心としたポストモダンの背景には当然、二つの大きな世界戦争の悲惨が影を落としている。そこには〈理性〉信奉と〈人間自身への信頼〉の崩落があることは言うまでもない。かつてニーチェはキリスト教的価値解釈がなぜ貴族的価値解釈の顛倒を歴史的に勝ち得たのかについて、それが人間とその生をだめにしないために、人々がそれを要求したのだということを述べている。(道徳の系譜、力への意志)

## 教養の〈处在〉について——相対主義、知識の空洞化、理想の喪失

近現代思想によって獲得された知見として現在一般に享受可能であるのは、相対主義的解釈論の恩恵であろう。その力は〈絶対性の廃棄〉と〈徹底的相対化〉にある。

相対主義は近代理想主義を破壊し時代に通用する思想として今でも享受されている。私たちの生活の中でよく耳にする言葉に「人それぞれ」がある。この言葉は、現代の私たちの〈生の実感〉にそれなりの位置を与えている。例えば石川は著作『カント 信じるための哲学』のなかで、「人それぞれ」は客観には決してたどり着かない諦観を意味する言葉であるべきではなく、むしろおのおのが信じるものを通観し、普遍性の立場へ自分を開いてゆく可能性の言葉として受け取られるべきだと述べている<sup>(4)</sup>。

「人それぞれ」は、本来各々の〈力への意志〉と「各人の自由意志」の承認の悦びと羽ばたきを意味するものだったと考えられる。その言葉はいわゆる近代的・観念論的な〈われわれ〉という一般精神に抗う〈それぞれ〉という一般性の根拠としての実存に行き当たらせる対概念と捉えることができるからである。だが、それは単に近代哲学に対抗するためだけに語られた言葉ではなかったはずだ。それが生活の中から現れてきた人々の〈生の声〉である限りは。その言葉は、我々の言論の根拠としての実存とその可能性に対する要求を見通す射程を持つものだと考えられるものであって初めて輝くのである。

けれども、その言葉の意味に対する内省を欠き、我々自身の歴史性に対する洞察を欠けば、その言葉はただの「記号」と化し、「反語」と墮し、「理想に対する諦観」や「反射的反感」等々に成り下がるだろう。

例えばヘーゲルは『精神現象学』の中で、近代人が置かれている認識の場面について、次のような面白い話をしている。

表象されたものが純粹自己意識の所有となること、このように普遍性一般に高めることは、ただ一つの側面にすぎないのであって、まだ教養形成が完結したことにはならない。——古代の学習の仕方が、近代の場合とちがうのは、自然的意識を本来の姿で余すところなく形成した点にある。自然的意識は、自らの定在のあらゆる部分で自分を試しながら、現れてくるすべてのものについて哲学的に思索しながら、徹底的に試されて一般性となった。これとちがって近代になると個人は、抽象的形式がすでに出来あがって眼の前にあるのを見ている。(檜山金四郎訳、ヘーゲル『精神現象学』(上) p.50)

古代と近代とでは〈教養〉の身につけ方が全く異なっている。ではどう違うのか？ 古代の認識は自分自身の全身全霊であらゆる疑問や不思議に直面した。それらの謎や疑問を徹底的に自分自身の心身のすべてで試し、思考し、確かめ直し、吟味した。そうして初め

(4) 石川は「人それぞれ」という言葉は「どうせ客観など存在しない」という意味でつかわれるが、その本当の意味はむしろ「人それぞれ」が信じているものを通観する普遍性の見地に立つ可能性をもつと述べている。石川はのちにニーチェ論(『ニーチェはこう考えた』)を書いている。その中で、ニーチェの哲学の本当の力は言葉の響きや鋭敏さにあるのではなく、言葉の向こうで自分自身の〈小ささ〉にもがき苦しむ自分との格闘の中で、ルサンチマンにからめとられずに、ニヒリズムを徹底することによってむしろ生の原理を自分自身の悦びのうちに導き出せる可能性を示したところにあると示唆している。

て自分自身の経験の普遍的な一般性を、つまり生の経験の本質を、自分たちに共有可能な〈知識〉として創出したのである。自分自身を問うことを通じて初めて自分自身の生がいかなるものか、いかなしうるかを、学んだわけである。だから徹頭徹尾その知見は自分自身の生に深く結びつけられている。古代の認識対象（解明すべき問題とその目的）は「生の不思議」だったのである。知の獲得の目的はあくまでも自分自身が生きている不思議を知ること、すなわち自分自身を知ることだった。だからこそ、得られた「知識」は自分にとって何ら「外的な」ものではなく「生きた知識」であり、自分自身とその生に「等しい」ものだったのである。それが時代の人々に共有されえたのも、その時代に生きている人たち自身がそれぞれにおいて自分自身の生の不思議に直面し、これを知りたいことを欲していたからにはかならない。

これに対し近現代人は、そのような試験的经验や知見の形成過程は一切飛び越えられ、それらは既に過去のこととなっている。それらは「解釈」され「説明」されて、自分の知識として「所有」されはする。「既知」となった諸表象すなわち概念や記号など抽象的な諸形式を自分自身の対象とするのである。つまり、近現代人の認識の対象は、「記号」であり、抽象的表象ないし形式一般であって、「自分自身の生の不思議」ではないのである。

したがって、そこで獲得される「知識」とは、自身の生の不思議に向かって獲得された自己探究と試行錯誤の結実としてあるのではない。むしろ、伝聞・間接的に説明された、自分とは疎遠な、形骸化した情報、記号にすぎないのである。この場合には知識を獲得するということは、それらの情報を応用可能な事物同様、所有するという意味しかなさくない。そのような知識や情報は、「内面化され自己を形成するもの（in-formation）」ではなく、むしろ、自己の精神の通っていない疎遠な形式一般にすぎないのである。

知識はそうなると本来の（少なくとも古代において見られた認識や知識という）存在意義を失って、精神と心身の経験が血肉化していない「冷めた知識」「死んだ言葉」に成り下がっていると言わねばならないだろう。これを「知識の空洞化」と呼ぼう。

このことは「知識による自己疎外」と言い換えることも可能である。自分が学んでいる知識一般は、実際には自分自身の生に直接結びつかない、にもかかわらず、それなしには社会を生き抜けない。ここでは学習者自身の眼前にある諸々の知識や情報は自分にとって全く無関係な体を見せる。にもかかわらず、それなしには社会でやってゆけない（社会で承認されない）、不安を与えるものとなっている。自己と知識は互いに外的で非有機的な関係になっており、全く冷え切っている。

では、自分自身に疎遠な知識は何のために獲得されねばならないと言えるのだろうか。「あなた自身のため」「社会の普遍的な秩序と価値の生産のため」「国家のため」「世界平和のため」「神のため」、等々……だが、それも学習者自身が〈外的な情報〉として見やっている限り、本質は問われることがないのである。故に、いつまでもたがいに〈聞かれない〉関係になり、その時には、どちらからも〈主体〉は消え失せてしまっていると言わねばならないのである。

また仮に学習者自身に現れる知識がいつまでも端的に第三者から「要求」され、「要請」され、「強制」される体を見せるだけならば、それらはいつまでも学習者自身にとって疎遠なものであり続けることになるであろう。このことは、ことさらにプラトンの『国家』を引き合いに出して「洞窟の比喩」のなかで椅子に縛り付けられている者たちを示すまで



もない。もちろん、その時に太陽の在り処を示そうとするものがだれであるのかが問題とされるべきではあろうけれども<sup>(5)</sup>。

総じて、学習者自身が「得たい」「知りたい」「わかりたい」と思うこと、つまり、主体自身が知を欲するという動機がなければ、例え一般的に価値が認められ社会通用性を持ちうる知識や情報であったとしても、それは、学習者自身にとっては何ら「関係ない」ものにすぎなくなってしまうのである。学習者がそれを自分とは関わりのない、疎遠な「材料」「道具」と受け取るにすぎなかったならば、「知識」はその本来の意義を失ってしまう。それは「利用可能な道具」と言いうるものではあろうが、他方では、それをうまく使いこなせなければ、「社会不適応とみなされる承認不安を与える障害物」ともなりうると言わねばならないのである。

語の意味を考える力——それは、自分自身の本質や実存から考え直そうとする力であり、それなしには概念はただの「記号」に過ぎず、〈生きた言葉〉として自らに使われることも、誰かに聴かれることも、新たに生み出されることも、ないのだ。

教養というものは確かに一定の〈知識量〉を要する。それは、教養を知識の本質と考えるならば、事実としての知識の多数性とその差異が現れなければ、その本質としての教養もまた見出せないということと構造的に同じである。

しかしまた、「知識量」だけが教養の处在を証するものともいえないだろう。知識獲得の根拠はほかならぬ我々自身の関心に、すなわち我々自身の生における要求のうちにこそ求められてしかるべきであろう。

そうであるならば、知識の根拠を探り、また、その知識獲得の可能性やその意味を掘り下げてゆくプロセスを担う教育とは何かと考えると、その基礎を与えるものと考えることができるのが、人文諸科学一般であろう。例えば哲学や思想史、社会学や心理学、歴史学や言語学など、およそ客観指数によって評価することが難しい学術研究の意義は、いわゆる「論理的思考能力」の養成においても、〈健全な自己管理能力〉を構成する上でも、必要不可欠なのではないだろうか。

相対主義的言論は、〈それぞれ〉という言い方において絶対性を無化する。しかし、それはともすれば個々の個の「自分がよければそれでいい」「いやなら関わらなければいい」という自己中心的≒独断論的主張を正当化する楯となる危うさも持っている。その言い方では、〈それぞれ〉でいいという根拠が、〈それぞれ〉だけに還元されざるを得ないからである。そこでは私たち自身が〈それぞれ〉でありながら、同時に〈ひとびと〉や〈われわれ〉でもあるという仕方で、我々自身の生活における関係性や生の本質や共通了解、相互の承認の可能性を論ずる方法を見出すことができないのである。

---

(5) 「洞窟の比喩」では影絵を観るように固定され縛り付けられている者と、洞窟の外にあってそれらを影として映し出している当のもの（アイデア）を教えようとする者が出てくる。面白いたとえ話なのだが、縛り付けられている縄を解きほぐし、影絵を踏み倒して洞窟の外に出てゆくその動機を得るには、置かれている状況に不自由を見出し、真実や他の生の可能性を求める欲望が縛り付けられている者のうちに生じない限り困難であろう。その人は自ら縛られることを望み、影絵を観ることのほうがずっと好ましいのであり、その喜びを破壊し生命の危険を冒してまで望まないだろうからだ。そのように考えることにも、それなりの妥当性が見出されるであろう。だが、縛り付けられているままで苦しい、苦しいと言いつづけているのと、もしかしたら、そうではない生の可能性があるかもしれないと知って、なお、その呪縛を求めるのでは生の意味合いは異なるであろう。

相対主義的・独断論的個別主義は、自己を全体性の中に当てはめることを拒み、絶えず〈規定不可能な他者〉を受容することを要求する。だがそこで要求している〈他者〉とは、実はほかでもない、当の自己自身なのではなかろうか？ また、そのような要求が求められている当の場面や場所こそが、己が否定しているところの一般性、普遍性であるのではなかろうか。その要求は、言い方としては〈僕を決めつけないで、僕そのものでいいと認めてよ！〉という要求に似た響きを持っている。そして、その要求は、否定されるべきではない。なぜならその要求は、自己を持つ者にとっては極めて本質的で、切実な、要求であり、希望そのものにほかならないのだから。だが、そのままでは〈愛されるもののみが愛される〉だけであり、愛されぬ者の権利や行き場を現実の生活の中に生み出す筋道を生み出せない。なぜなら、その主張は、自身の主張の妥当性を問う現場としての現実一般性を否定しているからである。

ヘーゲルの哲学には〈無限性〉という面白い概念がある。この概念は彼の主著を通じて、一つには自己自身の本質として見出されたりつかみ損ねられたりしながら、個人においても世界史においても歴史を通じて展開してゆく、いわば〈生の鼓動〉のようなものだ。

その意味は、端的に言えば、言語において〈私〉はだれかと言おうとするときには、すでにわたしでないすべてが前提になっているということである。このことを形式的に見れば、「 $A = \text{非}A$ 」という論理的にはあり得ないことが言われている。だが、そこが面白い。自己は自己たろうと欲するが、それは常に既に自己でない仕方やかかわりの中にあるすべての他者があり、互いの存在を認め合える限りにおいてなのである。その承認と拮抗の現場こそが自己と他者の交わり合う社会なのである。

〈他者〉なしには〈自己〉たりえないという論理は、端に自己でない他者あつての自己である、という意味で、〈他者〉優位性を訴えるものではない。あるいは逆に、自己が〈他者〉を等しい存在と考えることで他者は等しくなるのだとして、〈自己〉優位性を訴えるものでもない。そのような極端はむしろ単に相対主義のカウンターパートでしかない。

自己も他者も自己自身における本質的な契機であり、〈主体〉なのである。したがって、〈主体〉自身の存在の本質が問われ、〈それぞれ〉〈ひとびと〉〈われわれ〉の、私たちにとっての〈生の可能性〉を考える道筋を明らかにし、獲得することが、肝要なのである。それこそが主体回復の道であり、再生であり、自由の活性なのであって、そうであればこそ、力能の意義そのものが、自己のいのちの本質的な発露として芽吹くのである。その時やっと己が成しうることに意味が満ちだす。自身の存在にも、その命にも、その生の欲望のざわめきがおのずからに溢れる可能性を持つのである。

おのれの本質を失っているときには、おのれ自身がおのれのうちに存在価値を見いだせない。そこではそのものの意味がもはや問われることがなくなっているからである。

自分自身そして対象のうちに、〈本質〉を観る視点をもつことが肝要である。本質を観ることとは、何か見知らぬ光をあてどなく求めることではない。そうではなくて、暗闇のなかに混ざりこみ落ち込んだものの中で、絶望の中にあつて、そこにある自分をまず受け取ることから始めなくてはならない。光と闇の源泉に自分自身を見出さなくてはならない。そこにいま自分があることをまず自分自身が認めることなしに、どうして、自分自身が認めていない自分の存在に価値を認めることができるだろうか。その時には、他者がどんなに自己の成したものを素晴らしいと評価していても、自己はむなしい存在に過ぎな

い。自分自身の生の必然と切実な声が、おのれ自身の意志が、ほかならぬ自分自身に認められないのだとしたら、どうして私の存在や行為一般が私自身と和合しうるといえるだろうか。

実存哲学はともすると厳密に自分の理想を追い求めるものとして一笑に付されることがある。それはまるで若者の青春を大人が鼻で笑うものに似ている。だがその時にはもう、大人と呼ばれるその人自身は本当に笑うことを失っているのである。なぜなら、その人はもはや〈理想〉を失っているのだから。理想は、理想として語ることができるのでなくてはならない。理想を抱くことそのものを自嘲するようになってしまった、その本質を考えねばなるまい。

それが絶望であり、闇であるがゆえに、何が光であり、希望であり、可能性として自己が求めるものが何かを、いかにすべきかを、問うことができるようになるということ。このことこそが、哲学的方法の特質である。

例えば次のような事例を考えてみよう。

もし、「自己は他者なしには自己たりえない」という文言を覚えることが大事だと授業で教わって、定期試験で次のような設問が出されるとしよう。

問) 次の文言に適する語を下記より選び、空欄を埋めなさい。

自己は（ ）なしには（ ）たりえない。

ア金	エ他者	キ他社	コ生命
イ夢	オ医者	ク人	サ宇宙
ウ食	カ自己	ケ動物	シ地球

この時、「正解」とは何か？

授業の中で出てきた言葉を覚えていれば、このテストの正解は明らかであろう。しかし、そうでない回答が不正解であるといってよいかは不明である。もちろん、それは問の設定が限定的でないために生ずる余剰配慮だという人もいるだろう。だが問題は、テストに正解することが、知識獲得を意味する教養と呼べるのか、ということである。このような設問と回答の呼応形式では、問題となっている文言そのものの意味は回答者によってどのように解釈され、考えられているかは、何一つ問われることがない。結果、上記の設問に正解できたとしても、修了単位を認定されたとしても、回答者が「自己は他者なしには自己たりえない」ことの意味を自らの力で考え、了解し、教養を深めたと、どうして言うのだろうか。

一步進めて、〈他者なしに自己たりえない〉と頭で理解することができたとしても、だからといって、無批判にあるいは無条件に、私たちは自己を殺し続けて他者を完全に受け入れることもまたできないのではなかろうか。

論理的な理解以上に、また文言の整合性の合致以上に、論理それ自身の根拠すなわち主体の存在の本質がほかならぬ主体自身において問い求められねばならないのである。

## 私の〈处在〉について——三つの嘘、教育・家族・社会、〈居場所〉の喪失

ここまで、私たちが問いの中でかえって問いの〈主体〉を見失ってしまうという事態について、相対主義・知識の空洞化・理想の喪失という観点から考察してきた。それはいわば、教養の「前景」の喪失と考えることができるだろう。以下では教養のいわば「背景」における喪失として、いくつかの問題を取り上げておきたい。

〈主体〉が見失われる、ということの理由を私たちはどのような場面の中に見出すことが可能であろうか。たとえば加藤典洋は『日本の無思想』のなかで三つの「嘘」という切り口で次のような興味深い分析を行っている。

三つの「嘘」とは「戦後の嘘」「近代日本の嘘」「近代の嘘」である。戦後、我々の言論—日常会話のそれも含めて—は「タテマエとホンネ」の「二重思考」構造を否応なく含みこんでしまっている。それは敗戦国という歴史的事実のもとで、日本における〈四つの切斷〉が生ずることによって、いわば受容不可能な生を生きるために生ずる〈生の分裂〉とその正当化が生じているということである。相対主義的風潮の成立はそれを呼吸し受容するに至る敗戦という戦後的風土が醸成されていたからと考えることができるだろう。そこでの言論は二重に自己の欲望を分裂させ、一方を他方へ送り合って「嘘」をつく。そこで自身の本当の欲望は背後に退けられて隠蔽され、嘘をまこととするような表情でもって、正当と見なす事態が生ずることとなるわけである。そこでは、好きなものを好きと言えず、いやなものをいやと言えず、自己の欲望を無意識に隠蔽し欺瞞を含んでいる、と。それはニーチェ的に言うならば、反動的—反復的な生のルサンチマンである。ここには、自己の存在価値—すなわちおのれのまさしく正当と認められねばならない欲求することそのもの、つまり生ないし力への意志が、ほかならぬ自己自身において否定されているのである。

またこのことを支えたのは、単に内面的な二重化だけではなく、近代日本の嘘としての〈社会制度〉であると加藤は考えている。言論すなわち自己価値の希求可能性の正当性の承認をめぐる表現活動は、単に歴史的事実としてだけでなく、社会制度の構造において〈ねじれ〉を身体化させる形を持っていた。その社会においては、いわば〈公共性〉そのもののいのちは絶たれていることになる。そこには要求の正当性を問い承認を求める公共性は存在しえないからである。

そのような状況を打破するものとして「近代」諸思想は期待されたわけである。近代社会思想は個々人の私的欲求を土台とした公共性構築の可能性を作り上げようとしていた。だが、加藤は結果としてそれは失敗したと考えている。私的欲求を公共性の中で認める道筋を近代社会思想は求めた。だが、むしろ公共性こそが私的欲求を可能にすると捉えているが、むしろそれは方向が逆ではないのか、と。実際に歴史的発展とともに社会経済の成熟によって生活上の力学的関係は逆転してしまった。

私的欲求と公共性、個別性と一般性、私と社会、これらは構造的に共通する土壤を持っているように思われる。それはまるで「シーソー」に似ている。その両端に両項を載せれば、私たちが言論を必要とするその本質もまたおのずから見えてくる。言論は問題を発する。問題となる主体と問題とする主体のトライアングルな力学的関係性がシーソーにおいて実現する。主体相互が交換的に承認の契機を求めあうとき、シーソーは歴史の上を走るトロッキの稼働原理となるのである。



今日の学術言論の現場に視線を移すと、さまざまな〈信念対立〉が見出されるが、これらは各々の信念の正当性や妥当性の検証へと場をゆずらなくてはなるまい。問題はその検証方法とその有効性を議論する場が、哲学によって再活性可能であるか否かである。

信念対立と並行して生じている問題として、「物語の喪失」問題を考える必要がある。これはもはやそもそもいかなる〈信念〉も成立しない、という状況を指す。ここで問わなければならないのは、相対主義の中途的状況の打破の可能性である。その物語が我々自身の生を活かすのではなく、かえって阻害し抑圧するものであるとするならば、それは批判の対象となり、必要とされなければ忘れられてゆくのは必定である。それをなくすべきでないとするならば、その物語の本質がいまなお生を活かすものであることが語られなくてはならないのである。

重要な問題はニーチェ自身がおのれに課したように、価値の否定のあとにある。すなわち、価値の創造である。価値が生まれ出てくるその源泉を問うこと、そのためには、ニヒリズムは徹底されなくてはならないとニーチェは言った。絶対に疑いえないものを求めるためにあえて可疑的なものを徹底的に捨て去ったデカルトのように、ニーチェはどうしても無意味だとは言えぬものを求めるために、半ば無意味なものを徹底的に捨て去るべきだと主張するのである。

上のような二つの「背景」に加えて看過することができないもう一つの現代的な〈背景〉として、私は〈家族〉の問題を挙げねばならないと考える。上に見た日本の歴史的な近代化は、社会制度の二重化を促し、自己の二重化を促し、個々の個別化を促し、また家族の核家族化を促した。戦後日本の針路は福祉国家社会の実現に定められ、そのなかで、われわれは二重に折れかえった自己を抱えつつ、自分を見失いつつ、自分自身の自由を主張する個でなくてはならなくなった。そのダイナミズムを詳細に描くことはここではできないが、我々の現在を上を一つに受け取るならば、そうとう込み入った状況に陥っていると言わねばならないだろう。

核家族となることによって、次世代の子が直面する問題は、例えば精神科医の斎藤環の『家族の痕跡』や山竹伸二の『「認められたい」の正体』が大変興味深い示唆を与える。家族形態の変容、家族の特質、そして家族関係の中ではぐくまれる関係のエロスの本質を家族関係の内に見出せない場合に、我々は〈自己の处在〉をどのような場所に求めることができるのだろうか。社会が社会でいられなくなり、学が学でいられなくなり、親が親でいられなくなるとする。その時、子はいったい何でありうるだろうか。その時、〈私〉はおのれの处在をどこに求めることができるのだろうか。

斎藤環は親子関係における「ダブルバインド」について次のように指摘している。

親の欲求が全く相矛盾する要求だった場合、子はそのいずれかの要求に応答しても、常に既に絶えずもう片方において応答できないために、自己の存在の承認契機を失うということである。承認関係の原型をなす家族関係において自己の存在承認が成立しない場合、「家族」というものの一般意味はそれ自体可疑的なものとして自己の中に定まるところを得なくなる。そうすると関係の中で醸成される愛や認められる悦びなどの関係のエロスは、当人自身においては、観念的なものとどまり、実感として否定されるものとなる。その場合には、関係性の中で自己の存在価値の承認を得る、その道筋を探ろうと欲望する動機そのものが失われている。その時には、自己自身の力能の可能性そのものが、根本的

に自己自身の内で実感として見出せなくなるのである。

山竹は承認欲望の挫折をどのように受け取り、その可能性を転換させ得るかという問題を挙げ、次のように提示している。すなわち、心の発達における〈三つの承認〉可能性としての、親和的、集团的、一般的な承認の可能性である。

問題は、いかにして折れかえって二重化ないし多重化した自己の欲望を、意識的に、推移させたり転換させたりしうるのか、であろう。もし、自己の存在に対する自己価値の承認可能性の条件が多様であるならば、他者関係の中で、その可能性を求めることもできるかもしれない。たとえば、自分は体が弱いけれども、人を笑わせる力があるとか、頑固だけれどやさしいとか、〈何か一つでも〉自分に誇れる美点をおのれ自身の内に見出し得るならば、その美点が関係性を開く可能性は十分にあるといえる。しかし、自分自身がほかならぬ自己自身の存在の価値を見いだせない—他者からの承認や愛を実感できない—場合には、全ての対象そのものに自分自身を結びつけようとする動機そのものが弱体化せざるを得ない。仮に、その時やみくもに、あなたには生きている価値があると言うことは、役に立たないばかりか、かえって、その人自身を孤独へ追いつめることになりかねない場合さえある。その人自身の命や希望の可能性が開かれるとすれば、それが可能であるのは、その人自身がその人自身の生を受け入れ肯定するときである。自己の現実の中に、自分の今を認め、自分の今の本質がおのれの求める光として見いだされるその時まで、時を待たねばならないだろう。

## 前景の自己、背景の影、内面の闇

学力低下や若者の無関心化が叫ばれる。教育にゆとりを持たせるべきか否か議論が交わされる。授業中の私語を厳しく禁止したり、携帯電話で遊ばないか管理したり、あるいはアノミー化する現状を無視する……私たちはだれもが何らかの仕方でも教育に関係しながら、それにどのような意義が認められるのか、どこか自信を失っているのではないだろうか。その原因を、私たちは様々な対象の中に求める。さまざまな主体が列挙される。そうして主体同士の対立はいよいよ激化するにもかかわらず、事態は一向に刷新されない。そのような停滞がわれわれのあいだにおける不信や否定の感情を醸成させてゆく。

私たちは自分のいる場所の中で回収しきれない悲しみや不条理の救いをどこに求めることができるのかと考えることがある。この不都合は、この不幸は、この不公平は、どこにその是正の可能性を、救済の可能性を求めることができるのかと。

家族関係の中に自分の居場所も喜びも見出すことができず、集团的な関係性を営む条件を欠き、一般的な関係の中でも自立する条件や承認を得る場所がない。そのような事態として問題は明らかなのに、何処にも手が届かず、何の術もない——そのような状況に自らが立つことなしには、生と可能性の本質の問題に自分の心が向き合うのは確かに困難なことだろう。しかし、それが故に問題なのである。

私たちはそういう事態の打開の可能性を社会に求めてきた。その場にはないものを多様なサービスに転嫁させて生み出し、受容と供給を創り出してきた。その意義は極めて大きい。

だが、人間自身の存在価値の承認は、はたして何らかのサービスによって代替可能でありうるのだろうか。自己の存在の承認は？ 自己の存在価値に代わるサービスは難しいだ

ろう。だが、自己の存在価値そのものを問い直すための仕組みであるならば、まだ生まれていない生の悦びの可能性ならば、そのサービスの形ならば、具体的に探してゆくことができるはずである。自己自身の生の意味をおのれ自身が見出し得るならば、それまで自分の瞳に映らなかったものたちの姿や、聞こえなかったものたちの音や声が自らに現れてくるのではないか。それらの存在が、それらの意味が、自分自身のいのちを媒介にして自らに与え返してくるのではないだろうか。

ドストエフスキーの『罪と罰』の中で、主人公ラスコーリニコフに対してマルメラードフという落ちぶれた親父が飲み屋で言う。

わかりますか、わかりますかね、学生さん。もうどこへも行き場がないということが、どんなことか？ いやいや！ あなたにはまだそれがおわかりにならん……  
(ドストエフスキー『罪と罰』上巻、工藤誠一訳、p.29)

だれにでも、どこかに行ける場所があるのでなくてはならない。そのどこかを、我々は自分自身の中に、そして社会の中に見出せなくてはならない。そしてまた、それらの事柄が我々をして、問いうる以上、その時既につねに我々自身の問いを可能にする地平としての〈生そのもの〉が我々自身のもとにあることが見いだせるのでなくてはならない。これらのうちのどれか一つが我々の現在を形作っているのではなく、それらのすべてをわたっているところに、我々の現在という处在が絶えず与えられてくる地平としてあるのだから。

だからこそ、我々は多様な理論と実践を積み重ねて社会のなかにさまざまなサービスを生み出してゆく。今ない欲望の実現可能性を形作ってゆく。その意味があるのである。

現在に、進みゆく水路を持たない自分自身の欲望があるとき、それは確かに、絶望という形で現れるかもしれない。けれども、その絶望にあって、その本質を問いうる方法を持っているとするならば、自分にとっての希望や可能性がほかならぬ自分自身によって掴み直されることができるかもしれない。手だてや場所や方法を、もしも、小耳に知っていたならば。知っているということがあって初めて、人は〈選択〉することができるのであり、〈判断〉することができるのである。その小さな小さな可能性のために、教養という名のサービスは生み出されてゆく使命を持つのではなからうか。

いまは形のないその自分自身の名もなき欲望に、自ら向き合い、自らが形を与えてゆく。その可能性を求める生の欲望が息を吹き返すなら、その時こそ、記号は生きた言葉となって自分のもとから生まれ、耳に届き、心に、胸に響くかもしれない。その時には、自分を縛り付け、不安にさせ、見知らぬ他人の顔をして見えたすべての他者が、それまでとはまったく違った表情を見せてくれるのだ。それをこそ、私は〈主体性の自由〉と呼びたい。

教養教育とはそのような意味での自由を獲得するためのありとあらゆる志向性である。ハイデガーが『存在と時間』のなかで諸学は実存の可能性であると述べるのはその意味においてであろう。その時には、教育はおのれ自身の生の可能性を活性させる、あらゆる領域であり、場所であり、方法であり、手段であり、材料であり、道具であって、具体的な生きた事実である。したがって、それはあらゆる主体そのものなのである。

その時には私たちは、主体の主体性の根拠を、すべてのうちに見出しているのである。

### 【参考文献】

- G・W・Fヘーゲル『精神現象学』（檜山欽四郎訳，平凡社ライブラリー）  
S・キルケゴール『不安の概念』（斎藤信治訳，岩波文庫）  
S・キルケゴール『死に至る病』（斎藤信治訳，岩波文庫）  
M・ハイデガー『存在と時間』（細谷貞雄訳，筑摩書房）  
E・フッサール『現象学の理念』（立松弘孝訳，みすず書房）  
ドストエフスキー『罪と罰』（工藤精一郎訳，新潮文庫）  
村上春樹『海辺のカフカ』（上・下）（新潮文庫）  
加藤典洋『日本の無思想』（平凡社）  
斎藤環『家族の痕跡』（筑摩書房）  
山竹伸二『「認められたい」の正体』（講談社）  
石川輝吉『カント 信じるための哲学』（日本放送出版協会）  
石川輝吉『ニーチェはこう考えた』（筑摩書房）  
西條剛央『構造構成主義とは何か』（北大路書房）  
苫野一徳『どのような教育が「よい」教育か』（講談社）



## 〔抄 録〕

なぜ我々は教育の「前進」や「手ごたえ」を実感できないか。本論ではこれを〈主体性の喪失〉によるものとする。〈主体〉とは何か。その答えは、なるほど理論の主題の数だけ存在するといえるだろう。だが問題はそれらの源泉としての主体性である。なぜ主体が問題とされねばならないのか。3つの〈処在〉の喪失が考えられる。主体、教養、私の処在喪失である。今日の時代性の特徴を相対主義の受容とその限界として検討したい。相対主義は一方で〈それぞれ〉を是認し〈われわれ〉を拒否する。他方、たえず回収不可能な〈他者〉の受容を主張し要求する。それは一見、他者受容と個の尊厳を主張する立場に見えるのだが、その実〈他者〉概念は本人が批判するところの〈自己としての他者〉に過ぎないのではないか。自己自身は原理的に言語そのものには回収されえない。だが、自己の要求は関係的媒介を必然的に要求せざるをえない。自身の権利を要求すること自体がすでに、関係的媒介を前提としているからである。それ故、その要求は必然だが、同時に、応答不可能な二重要求である。そして、その欲望の可能性を打開し実を結ばせる筋道と方法を相対主義は持っていない。自己はおのれの処在を失い続けることになる。それを〈主体性の自由〉と、はたして呼べるだろうか。喪失の果てに見出しうるものこそ、主体性の本質である。そこにあるのは絶望であり、闇であり、無であるかも知れない。だが、自らにおいて、自らによって、その本質が問い直され、見出されたなら、すべての意味は逆転する可能性を持っている。